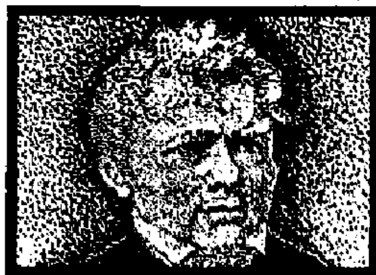


Cartas sobre dogmatismo y criticismo

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

Estudio preliminar y traducción de
Virginia Careaga

tecnos

PREÁMBULO

Debido a una serie de acontecimientos, el autor de estar cartas tiene la convicción de que los límites trazados por la *Crítica de la razón pura* entre dogmatismo y criticismo no están, para muchos *amigos* de esta filosofía, determinados aún con suficiente precisión. Si el autor no se engaña, se está intentando edificar, a partir de los trofeos del criticismo, un nuevo sistema de dogmatismo ante el cual cualquier pensador sincero añorará la vuelta del antiguo sistema. Sin duda merece la pena, aunque no sea tarea agradable, atajar a tiempo tales desviaciones, más dañinas para la verdadera filosofía que el más pernicioso, pero con todo coherente, sistema filosófico. Entre diversas posibilidades estilísticas, en la creencia de que así sus ideas podrán ser expresadas con mayor claridad, el autor ha elegido la forma epistolar, y lo que más importa aquí es la claridad.

Oídos no acostumbrados a cierta dureza podrían escandalizarse a causa de algunos

puntos de la exposición; el autor quiere aclarar que sólo el más profundo convencimiento acerca del nefasto carácter del sistema contestado justifica este tono extremado.

PRIMERA CARTA

1. Le comprendo, querido amigo : Usted cree que luchar contra un poder absoluto y sucumbir en la lucha supone mayor sublimidad que cobijarse de antemano contra todo peligro merced a un Dios moral. En efecto, esta lucha contra lo inconmesurable no sólo es lo más sublime que el hombre pueda pensar, sino, a mi juicio, el principio mismo de toda sublimidad. Pero me gustaría saber qué explicación encuentra usted en el dogmatismo tanto para este poder con que el hombre se enfrenta a lo absoluto, cuanto para el sentimiento que acompaña a esta lucha. El dogmatismo consecuente se ocupa no de la lucha, sino de la sumisión; no de la violenta, sino de la voluntaria derrota y de la pacífica entrega de sí mismo al objeto absoluto. En el dogmatismo cualquier idea de oposición y de agresiva autarquía proviene de un sistema mejor. Por eso la sumisión ofrece un

aspecto *puramente estético*. Lo que el arte opone en el otro polo de la lucha es el tranquilo abandono en lo inconmensurable, la serenidad en los brazos del mundo: en el centro encontramos la estoica serenidad del espíritu, serenidad en espera de la lucha o sólo alcanzable tras ella.

2. Si el espectáculo de la lucha nos suministra el más álgido momento de la autarquía del hombre, el momento más elevado de su vida se da, por el contrario, en la contemplación silenciosa de esta serenidad. Se entrega a un mundo joven para calmar ante todo su sed de vida y de existencia. ¡Existir, existir!, algo clama dentro de él. Prefiere arrojarse en brazos del mundo que en brazos de la muerte.

3. La idea de un Dios moral tomada desde este punto de vista (estético) suscita enseguida el siguiente juicio: aceptar esta idea supone la pérdida inmediata del principio esencial de la estética.

4. Pues la idea de mi oposición al mundo, tanto si entre él y yo coloco un ser superior, cuanto si necesito de un guardián del mundo que lo mantenga en sus límites, no encierra ya para mí grandeza alguna.

5. Cuanto más lejos de mí esté el mundo, cuanta más distancia entre él y yo esta-

blezca, tanto más limitada será mi *visión* del mismo, y tanto más imposible será mi abandono, la recíproca aproximación y la derrota común en la lucha (esencial principio de la belleza). El verdadero arte, o más aún lo θεῖον en el arte, es un principio interno que conforma la materia de dentro afuera y que se opone violentamente a todo craso mecanismo, a toda acción externa que acumule sin regla alguna la materia. Al tiempo que perdemos tal principio interno, perdemos la contemplación intelectual del mundo, surgida en nosotros por la unión instantánea de ambos principios opuestos; y este principio se pierde tan pronto como pueda servirnos tanto para la lucha como para la unión.

6. Hasta aquí, amigo mío, estamos de acuerdo. La idea de un *Dios moral* no posee, en forma alguna, carácter estético. Pero, aún digo más, ni siquiera tiene carácter filosófico: no sólo no contiene nada sublime, sino que no contiene nada en absoluto; tan *vacía* está como cualquier otra representación antropomórfica (pues en *principio* son todas semejantes). Con una de sus manos toma lo que con la otra ha entregado, y quiere por un lado dar lo que por otro quita: simultáneamente quier rendir homenaje a la debilidad y a la fuerza, a la cobardía y al coraje moral.

7. Quiere un *Dios*. Con ello en nada aventaja al dogmatismo. No puede poner límites al mundo mediante esta idea sin atribuirle, a su vez, los que del mundo ha tomado; en vez de temer al mundo, debo, pues, temer a Dios.

8. Lo que diferencia al criticismo no es tanto la idea de un *Dios*, cuanto la idea de un Dios *pensado mediante leyes morales*. Naturalmente la primera pregunta que me haré será: ¿cómo he podido llegar a esta idea de un Dios *moral*?

9. Si examinamos de cerca la respuesta que ha dado la mayoría, podríamos resumirla de la siguiente forma: siendo la razón teórica demasiado *débil* para concebir un Dios cuya idea sólo es realizable a través de exigencias morales, me veo obligado a pensar la idea de Dios también bajo leyes morales. Para salvar mi moralidad necesito la idea de un Dios *moral* y, puesto que sólo la acepto en la medida en que tengo que salvar mi moralidad, este Dios debe ser un Dios *moral*.

10. Por lo tanto, debido a razones prácticas, necesito no la idea de *Dios*, sino la idea de un Dios *moral*. Pero ¿de dónde surge esta idea de Dios que deberíais poseer antes de haber concebido la idea de un Dios *moral*?

Decís que la razón teórica no está en condiciones de concebir un Dios. Bien, llamadlo como queráis: *hipótesis, conocimiento, creencia*, de todas formas no podréis escapar a la *idea* de Dios. ¿Cómo, pues, habéis llegado a esta idea justamente a traves de exigencias prácticas? No será gracias a tales sortilegios como: *necesidad práctica, creencia práctica.* Tal hipótesis era imposible en la filosofía teórica no porque yo no tuviere necesidad de ella, sino porque no encontré lugar para la absoluta causualidad.

11. «Pero la exigencia práctica es más necesaria, más urgente, que la teórica.» Esto no hace al caso. Una exigencia, por acuciante que sea, no puede hacer posible lo imposible: *de momento* acepto lo acuciante de la exigencia, y únicamente deseo saber cómo pretendéis *satisfacerla* o qué nuevo mundo habéis súbitamente descubierto en el que ha lugar la absoluta causalidad.

12. Pero tampoco he de preguntaros sobre ello. ¡Sea como decís! La razón teórica, a pesar de no haber podido encontrar ese mundo, tiene también, ahora que ha sido descubierto, derecho a tomar posesión de él. La razón teórica no puede por sí misma abrirse paso hasta el objeto absoluto; pero, ya que vosotros lo habéis descubierto, ¿cómo vais a impedirle que tome parte en el

nuevo descubrimiento? Por lo tanto, la razón teórica, para admitir junto a su antiguo dominio otro nuevo, deberá ampliarse gracias a la ayuda de otra razón completamente distinta, es decir, gracias a la razón práctica.

13. Pero, si ya es posible ampliar el dominio de la razón, ¿por qué he de esperar tanto? También afirmáis que la razón teórica tiene la necesidad de suponer una causalidad absoluta. Si vuestras exigencias pueden crear nuevos mundos, ¿por qué no van a poder también hacerlo las exigencias teóricas? «Porque la razón teórica es demasiado estrecha, demasiado limitada para ello.» ¡Bien, esto era justamente lo que esperaba oír! En algún momento, tarde o temprano, deberíais dejar entrar en juego también a la razón teórica. Reconozco sinceramente no entender lo que concebís como una pura *hipótesis práctica*. Esta palabra sólo puede significar, al igual que cualquier otra, un criterio de verdad concebible *teóricamente* en cuanto a la *forma*, pero *prácticamente* en cuanto al fundamento, a la *materia*. Precisamente de eso os quejáis; de que la razón teórica sea demasiado estrecha y limitada para concebir la absoluta causalidad. Si la razón práctica justifica tal hipótesis, ¿de dónde nace entonces el nuevo criterio de verdad suficientemente amplio para una causalidad absoluta?

14. ¡Podréis mostrarme mil manifestaciones de una causalidad absoluta fuera de mí, y mil exigencias de una razón práctica fortalecida, pero mientras mi razón teórica permanezca la misma, nunca podré creer en ellas! ¡Para poder creer en un objeto absoluto sería necesario que me suprimiera a mí mismo como sujeto creyente! [1].

15. No; no quiero alterar vuestro *Deus ex machina.* Podéis mantener vuestra idea de Dios. Pero ¿cómo habéis llegado a la idea de un Dios *moral*?

16. ¿Tiene la ley moral que aseguraros la existencia frente a un Dios todopoderoso? Tened cuidado: no admitáis este poderío absoluto antes de saber con certeza cuál es la *voluntad* que concuerda con esta ley.

17. ¿Mediante qué ley pretendéis alcanzar esta voluntad? ¿Mediante la misma ley moral? Con justicia me pregunto cómo es posible que supierais que la voluntad de tal

[1] Quien me diga que tales objeciones no atañen al criticismo nada me dice que yo mismo no haya pensado ya. Éstas van dirigidas no contra el criticismo, sino contra *ciertos* intérpretes que deberían haber aprendido —no diré ya del espíritu de dicha filosofía, sino tan sólo de la *palabra* «postulado» utilizada por Kant (¡cuyo sentido, por lo menos matemático, debiera serles conocido!)— que la idea de Dios se emplea en el criticismo como mero objeto de *acción* y en modo alguno como objeto de *verdad.*

ser concuerda con tal ley. Lo más sencillo es decir que tal ser es el creador de la ley moral. Ello sería ir en contra del espíritu y la letra de vuestra propia filosofía; ¿hay que concebir la ley moral como independiente de cualquier voluntad? En tal caso nos encontraríamos en el reino del fatalismo; pues una ley que no se explica por la presencia de un ser independiente que tanto rige sobre la suprema cuanto sobre la mas ínfima fuerza, no tiene otra sanción sino la de necesidad. ¿O ha de explicarse la ley moral a partir de mi voluntad? ¿Seré yo quien dicte una ley al altísimo? ¿Una ley? ¿Limitar el absoluto? ¿Yo, ente infinito?

18. ¡No, no debes hacerlo! En tus especulaciones debes *comenzar* por la ley moral, debes organizar todo tu sistema de tal forma que la ley moral ocupe el primer lugar y seguidamente Dios. Una vez que hayas llegado a Dios, puede la ley moral imponer a su causalidad límites compatibles con tu libertad. Si alguien dijera que este orden no le place, bueno, suya será la culpa si duda de su existencia...

19. Te comprendo. Pero supongamos que alguien más inteligente te dijera: aquello que alguna vez ha sido válido tiene valor tanto antes como después; cree pues todo lo más en una absoluta causalidad exterior a ti, pero

concédeme también concluir, retrospectivamente, que no existe ley moral alguna para una causalidad absoluta y que no puedes imputar a la divinidad la debilidad de tu razón y, por lo mismo que sólo a través de la ley moral pudiste alcanzarla, has pretendido medirla por ese rasero y pensarla bajo esos límites. Resumiendo, siempre que el curso de tu filosofía tenga un sentido *progresivo*, te concederé lo que quieras: pero, querido amigo, no te sorprenderás cuando de nuevo *desande* el camino que contigo he recorrido, y *retrocediendo* destruya todo aquello que con tanto trabajo has construido. No puedes buscar tu salvación más que en una huida incesante: guárdate de no detenerte en ningún lugar, pues allí donde te detengas te alcanzaré y te obligaré a retroceder conmigo. Cada uno de nuestros pasos provocará destrucción; ante nosotros el paraíso; detrás, el desierto y la desolación.

20. Sí, amigo mío, supongo que debe estar usted cansado de tanta alabanza con que se acosa a la nueva filosofía y de los continuos servicios que de ella se solicitan cada vez que se trata de debilitar a la razón. ¿Acaso existe para un filósofo espectáculo más bochornoso que verse encumbrado mediante alabanzas por su mal comprendido sistema, mal utilizado y reducido a manidas fórmulas y letanías? Si Kant sólo quiso decir:

queridos hombres, por cuanto vuestra razón teórica es demasiado débil para concebir un Dios, debéis por tanto ser moralmente buenos y, en nombre de la moral, admitir un ser que premie a los virtuosos y castigue a los viciosos, ¿qué hay de inesperado, extraordinario o inaudito que merezca este tumulto general y esta plegaria: *Dios mío, líbranos sólo de nuestros amigos, que de nuestros enemigos nos encargaremos nosotros*?

SEGUNDA CARTA

1. El criticismo, amigo mío, cuenta sólo con débiles armas contra el dogmatismo al fundamentar todo su sistema únicamente sobre la modalidad de nuestra *facultad de conocer*, y no sobre nuestra esencia originaria. No voy a ocuparme del poderoso atractivo que ejerce el dogmatismo, al menos en la medida en que parte no de abstracciones o principios muertos, sino (por lo menos en su forma acabada) de una *existencia* que pone en ridículo todas nuestras palabras y nuestros muertos principios. Sólo quiero preguntar si el criticismo hubiera podido verdaderamente alcanzar su meta —liberar a la humanidad— de haber fundado todo su sistema, sólo y únicamente, sobre nuestra facultad de conocer, considerándola como algo fundamentalmente diferente de nuestra esencia originaria.

2. Así pues, si no es mi misma esencia originaria la que postula no admitir una absoluta objetividad, y es sólo la debilidad de mi razón lo que me impide el tránsito a un mundo objetivo absoluto, bien podrás entonces construir tu sistema de la razón débil, pero no creas que con ello has dado leyes al mundo objetivo. Tu castillo de naipes podría quedar destruido por un soplo de dogmatismo.

3. Si lo primero que la filosofía práctica realiza no es la absoluta causalidad *misma*, sino sólo su *idea*, ¿crees tú que esta causalidad con su poder sobre ti va a estar esperando a que tú penosamente lleves su idea a la práctica? Si quieres actuar libremente, tienes que *actuar* antes que un Dios objetivo sea: pues de nada sirve que sólo creas en él *cuando* hayas actuado: antes de que hayas actuado y antes de que hayas creído, su causalidad ha anulado la tuya.

4. En realidad debería protegerse a la débil razón. Pero *débil* no es aquella razón que *quiere* conocerlo. Por creer que no podéis actuar sin un Dios objetivo y un mundo absolutamente objetivo, se os ha tenido que entretener con el recurso de su debilidad para poder arrebataros con mayor facilitad el juguete de vuestra razón. Se os ha tenido que consolar con la promesa de que se os

devolvería más tarde, con la esperanza de que, cuando llegue ese momento, hayáis aprendido a actuar por vosotros mismos y hayáis, por fin, llegado a ser hombres. Pero ¿cuándo ha de cumplirse tal esperanza?

5. Dado que la primera tentativa emprendida contra el dogmatismo sólo pudo partir de una crítica de la *facultad de conocer*, creísteis poder cargar a la razón con la culpa de vuestra insatisfecha esperanza. Con ello quedasteis totalmente satisfechos. Por fin alcanzabais lo que hacía tanto tiempo deseabais: demostrar la debilidad de la razón mediante una evidente gran prueba. No es el dogmatismo lo que para vosotros quedaba refutado, sino, todo lo más, la filosofía dogmática. Pues el criticismo no podía ir más allá de la demostración de lo *indemostrable* de vuestro sistema. Naturalmente, debisteis atribuir la culpa de tal resultado no al dogmatismo mismo, sino a vuesra facultad de conocer a la que, por cuanto considerabais el dogmatismo como el sistema más deseable, tuvisteis que acusar de *debilidad* e *insuficiencia*. Creísteis que el dogmatismo, cuyo fundamento radicaría en algo más que nuestra facultad de conocer, podría burlarse de nuestra demostración. Cuanto más os demostremos la imposibilidad de realizar ese sistema mediante la facultad de conocer, más os aferraréis a vuestra creencia. Lo que no encontrasteis en el presente lo

habéis desplazado hacia el futuro. Considerasteis desde siempre la facultad de conocer como una vestimenta que os cubría y que, una vez pasada de moda, podría voluntariamente seros despojada por una mano más poderosa. O bien como una magnitud a la que voluntariamente puede sustraerse una fracción.

6. *Insuficiencia, debilidad* ¿no son limitaciones accidentales que permiten hacerse extensivas al infinito? Y vosotros, convencidos de la debilidad de la razón (maravilloso panorama ver finalmente a filósofos, soñadores, creyentes e incrédulos ponerse de acuerdo en algún punto), ¿no habéis al tiempo engendrado la esperanza de tomar parte algún día en fuerzas superiores e, incluso, dada la creencia en estas limitaciones, contraído el *deber* de utilizar todos los medios para superarlas? Debéis, en verdad, estarnos profundamente agradecidos por haber refutado vuestro sistema. Ya no necesitáis buscar pruebas sutiles y difíciles de comprender: os hemos abierto un camino más corto. Aquello que no seáis capaces de probar, selladlo con la razón práctica, con la absoluta seguridad de que vuestra moneda tendrá curso legal allí donde todavía reine la razón humana. Bien está que la orgullosa razón sea humillada. Hubo un tiempo en que se bastaba a sí misma; ahora reconoce su debilidad y

espera pacientemente que el impulso de una mano superior os lleve, oh privilegiados, más allá de las mil noches de insomnio y fatigosos esfuerzos del pobre filósofo.

7. Ya es hora, amigo mío, de destruir el engaño, y decir, con claridad y precisión, que el criticismo no se ocupa sólo en deducir la debilidad de la razón, y demostrar *simplemente* que el dogmatismo es indemostrable. Usted es quien mejor sabe cuán lejos nos han llevado los malentendidos sobre el criticismo. Alabo al viejo y noble wolffiano para quien aquel que no creyere en su demostración debería ser considerado como cabeza afilosófica. ¡Y esto aún era poco! A quien no cree en las demostraciones de nuestros más recientes filósofos se le cuelga el anatema de depravado *moral*.

8. Ya es hora de hacer la distinción, y dejar de alimentar entre nosotros a un enemigo clandestino que, deponiendo las armas en algún lugar, toma nuevas en otro para combatirnos, no en el campo abierto de la razón, sino en los oscuros rincones de la superstición.

9. Ya es hora de anunciar la libertad de espíritu a una *mejor* humanidad y no consentir que llore por más tiempo la pérdida de sus cadenas.

TERCERA CARTA

1. No he querido decir eso, amigo mío. No he querido culpar a la misma crítica de la razón pura de tales malentendidos. Verdad es que la obra daba *ocasión* para ello; y así debía ser. Pero la culpa se debía al aún vigente poder del dogmatismo, que todavía mantenía presos entre sus ruinas los corazones de los hombres.

2. La crítica de la razón pura daba *ocasión* a tales errores, porque era tan sólo la crítica de nuestra *facultad de conocer*, y *como* tal no podía ir más allá de las refutaciones *negativas* del dogmatismo. La primera lucha contra el dogmatismo sólo podía comenzar en un punto común a él y al mejor sistema. Ambos se oponen en su primer principio pero deben en un determinado momento encontrarse en un punto que les sea común, pues no podrían existir sistemas

diferentes de no existir al mismo tiempo participación de todos ellos en un dominio común.

3. Esto se sigue necesariamente del concepto de filosofía. La filosofía no debe ser un artificio por el que se admire sólo el genio de su autor, sino que debe describir el recorrido mismo del espíritu humano y no sólo el de un individuo. Este recorrido tiene que atravesar territorios comunes a todos los partidos.

4. Si nuestro único tema fuera lo absoluto, nunca habría dado lugar a una polémica entre los diferentes sistemas. Sólo por el hecho de salir de lo absoluto se origina la polémica en torno a él, y sólo a consecuencia de este conflicto *originario* del espíritu humano surge la disputa entre filósofos. Si alguna vez consiguiera, no el filósofo sino el hombre, abandonar ese territorio, en el que se encuentra por haber salido del absoluto, desaparecería toda filosofía y el territorio mismo, surgido únicamente a causa de este conflicto, real tan sólo en la medida en que ésta persiste.

5. Quien considere su tarea primordial zanjar la disputa de los *filósofos*, debe comenzar justamente por el punto en que surgió la lucha de la filosofía misma o, lo que

es igual, donde comenzó el conflicto originario del espíritu humano. Este punto no es otro que *el haber salido de lo absoluto*: pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera, y si nunca hubiéramos salido de ella no tendríamos ningún otro terreno en el que luchar.

6. La crítica de la razón pura empezó efectivamente su combate en este punto. *¿Cómo son posibles en general los juicios sintéticos?*, pregunta Kant en el mismo principio de su obra, y esta pregunta está en la base de toda su filosofía, como problema que afecta al punto esencial común a toda filosofía. Dicho de otro modo la pregunta es: *¿Cómo es posible en general salir de lo absoluto y dirigirse hacia su principio opuesto?*

7. La *síntesis* sólo surge, en efecto, a causa de la lucha de lo múltiple contra la unidad originaria. Pues, si no hubiese oposición alguna, no habría necesidad de síntesis; donde no existe la multiplicidad, hay sin más unidad. Pero, si lo originario fuese la multiplicidad, no se produciría síntesis alguna. Aunque la síntesis no sea concebible más que como el enfrentamiento de una unidad *originaria* con una multiplicidad, la crítica de la razón pura no pudo llegar a alcanzar este unidad absoluta, porque para zanjar las disputas de los *filó-*

sofos sólo podía partir del hecho que originaba la lucha de la *filosofía.*

Por lo tanto, sólo pudo dar por supuesta esta síntesis originaria como un hecho de la *facultad de conocer.* Con ello conseguía una gran ventaja que con creces compensaba los inconvenientes que por otro lado se le plantean.

8. Ya no tenía que enfrentarse con el dogmatismo acerca del hecho en cuanto tal, sino con sus consecuencias. Permítame, amigo mío, no tener que justificar ante usted esta afirmación, ya que usted nunca ha podido comprender cómo se ha atribuido al dogmatismo la afirmación de que no existen en absoluto juicios sintéticos. Usted sabe, desde hace tiempo, que ambos sistemas estaban en desacuerdo no sobre la pregunta de si eran o no posibles los juicios sintéticos, sino sobre otra pregunta más profunda: ¿dónde radica el principio de esta unidad que se expresa en juicios sintéticos?

9. La *desventaja* que por otro lado se planteaba era casi un motivo necesario para el malentendido que atribuía sólo a la *facultad de conocer* toda la culpa de los resultados desfavorables al dogmatismo. El malentendido seguiría siendo inevitable mientras se considerase a la facultad de conocer como algo propio del sujeto, pero no de carácter

necesario. Pero este error de considerar la facultad de conocer como algo independiente de la *esencia* del sujeto no podía ser tratado por una crítica de la simple facultad de conocer, porque ésta no podía considerar al sujeto más que como *objeto* de la facultad de conocer y, por lo tanto, diferente de sí mismo como sujeto.

10. El malentendido iría haciéndose cada vez más inevitable porque la crítica de la razón pura, al igual que cualquier otro sistema puramente teórico, no podía ir más allá de la total indiferenciación: es decir, sólo podía demostrar la *indemostrabilidad* teórica del dogmatismo.

Pero como además existía la sagrada ilusión, mantenida por una vieja tradición, de que el dogmatismo era el sistema práctico más deseable, lo más natural era que el dogmatismo buscara su salvación recurriendo a la debilidad de la razón. Pero esta ilusión no podía ser combatida mientras se permaneciera en el dominio de la razón teórica, y quien la llevó al dominio de la práctica ¿pudo acaso oír la voz de la libertad?

CUARTA CARTA

1. Sí, amigo mío, estoy firmemente convencido de que incluso el más acabado sistema de criticismo no puede refutar *teóricamente* al dogmatismo. Es cierto que puede ser derrotado en ámbito de la filosofía teórica, pero sólo para volver a levantarse con mayor ímpetu.

2. La teoría del juicio sintético debe vencerlo. El criticismo, que al igual que el dogmatismo parte de un punto común, la síntesis originaria, puede explicar este hecho sólo desde la *facultad de conocer.* Demuestra con irrefutable evidencia que el sujeto, en cuanto se introduce en la esfera del objeto (*juicio objetivo*), sale de sí mismo y se ve obligado a efectuar una síntesis. Si el dogmatismo admite esto, debe asimismo aceptar la imposibilidad de un conocimiento objetivo absoluto, es decir, que el objeto sólo puede ser

conocido bajo la *condición del sujeto*, y a condición de que éste salga de su propia esfera y efectúe una síntesis. Debe admitir que en ninguna síntesis puede el objeto aparecer como absoluto, porque como absoluto no podría de ninguna forma tolerar una síntesis, es decir, admitir el condicionamiento de un opuesto. Debe admitir que no puedo alcanzar el objeto más que a través de mí mismo, y admitir también que yo no puedo subirme a mis propios hombros para ver más allá de mí mismo.

3. Hasta aquí, el dogmatismo se encuentra teóricamente refutado. Pero la actividad de la síntesis no agota, ni mucho menos ella sola, la facultad de conocer. En efecto, la síntesis se concibe bajo dos condiciones.

4. *Primera*: ser *precedida* de una *absoluta* unidad, que llega a ser unidad *empírica* sólo en la misma síntesis, es decir, cuando encuentra un contrario, una multiplicidad. Esta unidad *absoluta* no es susceptible de ser alcanzada por una mera crítica de la facultad de conocer, pues la última unidad de que parte es ya esta misma una síntesis: así pues, un sistema acabado ha de partir con seguridad de este punto.

5. *Segunda*: no es pensable síntesis alguna sin suponer que a su vez *tiene como fin*

convertirse en una *tesis* absoluta: *La tesis es la meta de toda síntesis*. Esta segunda condición de toda síntesis coincide con el camino que toda crítica de la facultad de conocer debe recorrer, porque aquí se trata de una tesis que no es el *punto de partida* de la síntesis, sino su *fin*.

6. Que toda síntesis tiende finalmente a expresar una unidad absoluta es una afirmación que una crítica de la facultad de conocer no puede deducir, tal y como lo debería hacer una ciencia acabada, de la unidad primitiva absoluta, que *precede* a toda síntesis, pues la crítica nunca ha llegado a elevarse hasta *ella*. Para esto emplea otro procedimiento. *Postulando* efectivamente que los simples actos *formales* del sujeto no ofrecen duda alguna, intenta demostrar el proceso de toda síntesis, en tanto que puramente *formal*. Considera, en efecto, como un hecho que la síntesis *lógica* sea pensable sólo bajo la condición de una tesis incondicional; y que el sujeto está obligado a alcanzar juicios *incondicionados* a partir de juicios condicionados (mediante prosilogismos). En lugar de deducir de un principio común a *ambos* el proceso formal y material de toda síntesis, utiliza uno solo de los procesos para hacer comprensible el otro.

7. Debe, pues, admitir que la razón teórica tiende necesariamente hacia lo incondicionado, y que una tesis absoluta como fin de toda filosofía se consigue necesariamente por el *mismo* esfuerzo por el que se obtuvo la síntesis. Así pues, se ve obligada a destruir lo que acaba de construir. Mientras permanezca en el ámbito de la síntesis, el dogmatismo se verá dominado por ella; pero, tan pronto como abandone ese terreno (y es justamente tan necesario abandonarlo, como necesario fuera entrar en él), comenzará de nuevo la lucha.

8. Si efectivamente (le ruego que tenga aún paciencia) debe la síntesis abocar a una tesis, aquella *condición* que posibilita toda síntesis debe ser superada. Pero la condición de la síntesis es, en suma, *oposición* y, precisamente, la oposición entre sujeto y objeto.

9. Si la oposición entre sujeto y objeto debe cesar, el sujeto debe prescindir de la necesidad de salir de sí mismo; ambos deben hacerse absolutamente idénticos, es decir, el sujeto debe perderse en el objeto, o el objeto debe perderse en el sujeto. Si una de estas exigencias se realizara, bien el sujeto o bien el objeto habrían llegado a ser *absolutos*, es decir, la síntesis habría desembocado en una tesis. Si efectivamente el sujeto fuera idéntico al objeto, entonces el objeto no estaría ya

bajo el condicionamiento del sujeto, es decir, sería considerado como *cosa en sí*, como lo absoluto, y el sujeto, como *el que conoce*, quedaría sencillamente suprimido [1]. Si por el contrario fuera el objeto el que se hubiera identificado con el sujeto, éste, debido justamente a ello, sería entonces *sujeto en sí*, sujeto absoluto, y el objeto, como *lo conocido*, es decir, como objeto en general, quedaría sencillamente suprimido [2].

10. Una u otra posibilidad debe realizarse. O bien se niega el sujeto y se afirma un objeto absoluto, o bien se niega el objeto y se afirma un sujeto absoluto. Pero ¿cómo acabar con esta lucha?

11. Querido amigo, recordemos ante todo que aún nos encontramos en el reino de la razón teórica, pero sólo habiendo formulado la pregunta lo hemos sobrepasado.

---

[1] Me refiero al dogmatismo *acabado*. Pues el que, en los sistemas entre ellos intermediarios, se coloque un objeto absoluto junto a un sujeto cognoscente se concibe única y exclusivamente en *ellos*. Estas cartas no se han escrito para quienes se irriten por el hecho de que la exposición del proceso de la crítica de la razón pura no haya sido literalmente copiada de la obra; a quien las encuentre incomprensibles por no haber tenido la paciencia de leerlas con atención sólo le puedo aconsejar que lea únicamente aquello que ya ha *aprendido* con anterioridad.

[2] Téngase en cuenta que *Objekt* y *Gegenstand* son dos conceptos a los que corresponde el mismo término castellano de «objeto». (*N. de la T.*)

Pues la filosofía teórica trata simplemente de ambas condiciones del conocimiento, del sujeto y del objeto. Si pretendemos anular una de estas condiciones, abandonamos el reino de lo teórico, dejando sin resolver *en este punto* la oposición. Si queremos resolverla, hemos de buscar un nuevo dominio donde, tal vez, tengamos mejor suerte.

12. La razón teórica se inclina *necesariamente* a lo incondicionado: es ella la que ha producido la *idea* de lo incondicionado, pero al ser incapaz de realizarlo, en cuanto razón teórica, *reclama la operación* mediante la cual ha de ser realizado.

13. Aquí la filosofía se introduce en el dominio de la *exigencia*, es decir, en el dominio de la filosofía *práctica*, y *aquí* y sólo aquí decidirá la victoria aquel principio que establecimos al comienzo de la filosofía, y que la filosofía teórica juzgaba inservible para abrirse paso en otro dominio.

14. También hasta aquí nos condujo la crítica de la razón pura. Nos mostró que la filosofía teórica no podría *resolver* dicha oposición. No refutó el dogmatismo, sino que simplemente formuló la pregunta ante el tribunal de la razón teórica: y esto es lo que tiene en común no sólo con un acabado sistema de criticismo, sino también con un

dogmatismo consecuente. El dogmatismo, para realizar su exigencia, debe apelar ante otro tribunal que el de la razón teórica; debe buscar otro reino en el que pueda hacer prevalecer su derecho.

15. *Usted* me habla de un aspecto seductor del dogmatismo. Creo que la mejor manera de conterstarle es, sobre todo, mediante una moral consecuentemente dogmática, y tanto más cuanto que, habiendo llegado a este punto en nuestras investigaciones, hemos de estar atentos al último esfuerzo del dogmatismo por decidir la lucha a *su* favor en el terreno de la razón práctica.

QUINTA CARTA

1. Me ha tomado usted la delantera, querido amigo, al comunicarme que sólo ha encontrado el aspecto seductor del dogmatismo en un sistema vulgarizado de dogmatismo, a saber, el de Leibniz. Me es imposible pasar por alto sus objeciones a mi afirmación de que el dogmatismo recurre a postulados prácticos. Habiéndome retrasado tanto en contestar a su última carta, temo que la respuesta a sus objeciones de entonces haya perdido todo interés para usted. Tal vez, volviendo a repetirlas, consiga despertarlo de nuevo.

2. Dice usted que los intérpretes del criticismo afirman, al menos la mayoría, que el dogmatismo está definitivamente refutado porque la crítica de la razón pura contenía ya todas las pruebas *téoricas* acerca de la existencia de un mundo objetivo inteligible. Lo que justamente caracteriza al dogmatis-

mo es pretender mediante la razón téorica encontrar aquello que sólo es alcanzable prácticamente tras una investigación crítica de la facultad de conocer. El dogmatismo nunca podrá conformarse con la utilización de postulados prácticos, porque dejaría de ser dogmatismo y se convertiría necesariamente en criticismo. Así pues, los filósofos críticos se distinguen justamente de los dogmáticos por el empleo exclusivo de postulados prácticos, creyendo estos últimos que la razón especulativa se rebaja si recurre a creencias de orden moral, etc.

3. Tiene usted toda la razón, amigo mío, cuando, desde un punto de vista *histórico*, afirma que la mayor parte de los filósofos críticos encuentran sencillo el tránsito del dogmatismo al criticismo. Para dar este paso fácil y cómodamente han considerado que el método de los postulados prácticos pertenecía *exclusivamente* al criticismo; y creen que el simple término «postulados prácticos» sirve para diferenciar este sistema de cualquier otro. Gozan además de la ventaja de creer innecesario profundizar en el *espíritu esencial* de los postulados prácticos en el sistema del criticismo, toda vez que consideran el método en sí como un elemento suficientemente diferenciador. Como si el método no fuera justamente aquello que puede ser común a sistemas contrarios y, por ende,

debería serlo a sistemas opuestos. Pero permítame que retroceda un poco.

4. Nada parece confirmar más claramente lo poco que ha sido entendido el *espíritu* de la crítica de la razón pura que la creencia casi unánime de que dicha crítica pertenece a un determinado sistema, cuando lo que debe justamente caracterizar a una crítica de la razón es el hecho de no pertenecer a *ningún* sistema en exclusiva, sino más bien servir realmente de canon a *todos* ellos o, al menos, posibilitar su formación. Un canon *todos* los sistemas tiene necesariamente que constar de una parte que sea una metodología general. Pero lo más triste que podía haber acontecido a una obra como ésta es que se tome el método válido para *todos* los sistemas como si fuera el sistema mismo.

5. Parece pretencioso querer aún tener una concepción propia acerca de la finalidad de tan importante obra, después de lo mucho que se ha discutido ya sobre ella, pero posiblemente esta pregunta, que tanta preocupación ha causado a amigos y enemigos de la crítica, sea más fácilmente contestable cuanto más alejados nos encontramos de la fuerza de la primera impresión. Pero en la vida humana con frecuencia se toma la perspectiva de una posesión futura por la posesión misma.

6. Permítame que, sin pretensión alguna, le comunique mi propia convicción; creo que la crítica de la razón pura no está destinada a fundamentar en exclusiva ningún *sistema*, y menos aún, como he intentado mostrar en mis cartas anteriores, a servir de mediadora entre el dogmatismo y el criticismo. Tal y como yo la entiendo, está más bien destinada a deducir de la esencia de la razón la posibilidad de la existencia de dos sistemas justamente opuestos, y a fundamentar tanto un sistema de criticismo (pensado en su perfección) o, mejor dicho, idealismo, como un sistema de dogmatismo, o realismo, justamente opuesto a él [1].

7. Cuando la crítica de la razón pura enjuició el dogmatismo, se refería más bien al dogmaticismo, es decir, a un cierto sistema

---

[1] De pasada diré que creo que debería renunciarse pronto a estos términos, y que deberían emplearse otros más precisos en su lugar. ¿Por qué no designamos a ambos sistemas por sus nombres, el dogmatismo como *sistema del realismo objetivo* (o idealismo subjetivo), y el criticismo como *sistema del realismo subjetivo* (o idealismo objetivo)? (La crítica de la razón pura, por el hecho de mencionar que los fenómenos poseen como fundamento las cosas en sí, admite abiertamente la existencia simultánea del realismo objetivo y subjetivo.) Insignificante me parece el mérito de mejorar la terminología teniendo en cuenta que muchos, la mayoría, se atienen antes a las palabras que a los conceptos. Si después de la publicación de la crítica no se hubiera vulgarizado la expresión «filosofía crítica», «criticismo», habríamos renunciado hace tiempo a la opinión de que la crítica de la razón sólo fundamenta un sistema (el llamado criticismo).

de dogmaticismo, erigido ciegamente y sin previa investigación de la facultad de conocer. La crítica de la razón pura ha enseñado al dogmaticismo la forma de llegar a ser dogmatismo, es decir, un sistema firmemente fundado en el realismo objetivo. Quizás anticipe usted la opinión de que esta afirmación es totalmente contraria al espíritu de la crítica, y su juicio será considerado por la mayoría tanto más natural, cuanto más parece estar mi afirmación en contra de la letra. Permítame por ello que le recuerde, también por *anticipado*, sólo una parte de la crítica, justamente la menos elucidada hasta ahora, haciendo caso omiso de todas las discusiones que ha promovido. Me refiero a la parte que trata sobre las *cosas en sí*. Si se cree que la crítica de la razón pura sólo sirve para fundamentar el criticismo, no podrá, a mi entender, escapar a la acusación de ser inconsecuente en este punto. Pero, si admitimos que la crítica de la razón pura no pertenece a ningún sistema en exclusiva, enseguida nos percataremos del motivo por el que permitía que los dos sistemas, idealismo y realismo, siguieran simultáneamente en pie. En efecto, es válido para ambos, tanto para el dogmatismo como para el criticismo, por no ser, uno y otro, sino idealismo y realismo pensados como sistemas. Quien haya leído con cuidado lo que la crítica dice acerca de los póstulados prácticos se habrá seguramente percatado de que la

crítica reserva para el dogmatismo un campo libre en el que erigir un edificio seguro y perdurable. ¿Y cuántos supuestos enemigos del criticismo, al igual que sus amigos, por no haber sabido apreciar más que lo superficial del método, han afirmado que el criticismo se diferencia del dogmatismo, sólo y únicamente, por el empleo de distinto método? ¿Y qué es lo que a este respecto han contestado los llamados partidarios de la filosofía crítica? Sí, también ellos en su mayoría fueron suficientemente modestos y reconocieron que lo diferenciador de su criticismo consistía simplemente en el método; que ellos sólo *creían* lo que el rígido dogmatismo pretendía *saber*; y que la ventaja principal del nuevo método (¡pues sólo se trata de tales *ventajas*!) consistía, única y exclusivamente, en la enorme influencia que ejercen las doctrinas del dogmatismo sobre la moral.

8. De todas formas nuestra época puede vanagloriarse de haber aplicado acertadamente el nuevo método al dogmatismo; tal vez una época futura tenga el mérito de formular el sistema contrario en su total pureza. De todos modos sigamos trabajando en un sistema de dogmatismo, pero que nadie venga a ofrecernos su sistema dogmático como si fuese un sistema de criticismo, sólo porque haya tomado prestado de la crítica de la razón pura su modelo.

9. La crítica, que estableció aquel método de los postulados prácticos para dos sistemas totalmente opuestos, no podía versar sobre el mero método, ya que éste debía ser válido para todos los sistemas y no podía determinar el espíritu *esencial* del método separadamente para *cada uno* de ellos. Debía, para conservar el método en su universalidad, mantenerlo al mismo tiempo en una imprecisión tal que fuera imposible excluir sistema alguno. Es cierto que, conforme al espíritu de la época, Kant lo aplicó más bien al nuevo sistema de dogmatismo, que al sistema de criticismo recientemente fundado por él.

10. La crítica de la razón pura (permítame ir más lejos en mis conclusiones) es una obra única en su género, por ser válida para todos los sistemas, o para ambos sistemas —ya que los sistemas restantes son más o menos sólo fieles copias de estos dos principales—, mientras que todo intento de ir más allá de la crítica sólo puede corresponder a uno u otro sistema.

11. La crítica de la razón pura, *como tal*, debe, por lo tanto, ser irrevocable e irrefutable, mientras que cada sistema, si tal nombre merece, debe ser siempre refutado por un sistema *necesariamente* opuesto. La crítica de la razón pura, en tanto exista la filosofía,

se mantendrá como algo único, mientras que cada *sistema* tendrá que permitir a su lado otro que le sea justamente opuesto. La crítica de la razón pura no se deja corromper por el principio de individuación, y por eso es válida para todos los sistemas, mientras que cada sistema lleva el sello de la individuación en la frente, por no poder ninguno de ellos alcanzar su perfección, en cuanto sistema *práctico* (es decir, subjetivo). Cuanto más se acerca una filosofía a una forma sistemática, tanto más *libertad* e *individuación* hay en ella y tanto menos puede pretenderse universal.

12. Sólo la crítica de la razón pura es, o posee, la verdadera teoría de la ciencia, por ser válida para todas las *ciencias*. La *ciencia* pretende siempre elevarse a un principio absoluto, y *debe* hacerlo si quiere conformarse como *sistema*. Pero a la *teoría de la ciencia* le es imposible proporcionar un principio absoluto para, gracias a él, convertirse en *sistema* (en el sentido restringido del término) porque debe contar no con un principio absoluto ni con un sistema determinado y acabado, sino con el canon de todos los principios y sistemas. Pero ya es hora de dejar estas digresiones.

13. Si la crítica de la razón pura es el canon de todos los sistemas posibles, debió

deducir la necesidad de los postulados prácticos, no de la idea de un *determinado* sistema, sino de la idea de sistema *en general*. Si existen dos sistemas opuestos, el método de los postulados prácticos no puede pertenecer exclusivamente a uno de ellos; pues la crítica de la razón pura ha demostrado primeramente, a partir de la *idea* de sistema en general, que ningún sistema acabado, fuere éste el que fuere, es objeto de *conocimiento*, sino sólo objeto de una necesaria pero interminable actividad práctica. Pero lo que la crítica de la razón pura deduce de la esencia de la razón es lo mismo que anteriormente todo filósofo, guiado por la idea reguladora de sistema, utilizará, tal vez sin haber pensado con claridad su fundamento, para construir su sistema.

14. Quizás recuerde usted nuestra pregunta: ¿Por qué expuso Spinoza su filosofía bajo la forma de un sistema de Ética? Con seguridad no lo hizo arbitrariamente. De él puede realmente decirse que «vivía en su sistema». Pero, con seguridad, pensó que estaba realizando algo más que una simple construcción teórica en el aire, porque, de ser así, difícilmente hubiera encontrado en ella un espíritu como el suyo la serenidad y «*el cielo en el conocimiento*», en el que tan evidentemente vivía y se movía.

15. Un *sistema* de conocimiento es necesariamente, o una creación artificial, un juego de ideas (y usted sabe que nada contradice más la seriedad de espíritu de este hombre), o debe alcanzar realidad, no a través de una facultad teórica sino práctica, no mediante una facultad de conocimiento sino de *producción*, de *realización*, no mediante el *saber* sino mediante el *hacer*.

16. «Pero se dirá que justamente el ocuparse en meros juegos de ideas es lo que distingue al dogmatismo.» Sé bien que esta opinión común corresponde justamente a aquellos que se han dedicado hasta ahora a dogmatizar por cuenta de Kant. Pero un mero juego de ideas no constituye nunca un sistema. «Justamente esto es lo que queríamos oír: no *puede* existir ningún sistema de dogmatismo; el único sistema posible es el del criticismo.» En lo que a mí concierne, creo que existen tanto un sistema de dogmatismo como un sistema de criticismo. Pienso incluso haber encontrado en el criticismo la solución al enigma de por qué ambos sistemas tienen necesariamente que subsistir uno junto a otro; y por qué, mientras sigan existiendo seres finitos, seguirá habiendo sistemas opuestos; y por qué, finalmente, el hombre no puede estar convencido de uno u otro sistema si no es comprobándolo en la *práctica*, es decir, realizando *en sí mismo* uno de ambos.

17. Así pues, creo también poder aclarar por qué a un espíritu que se ha hecho a sí mismo libre, y que sólo a sí mismo debe agradecer *su* filosofía, nada le resulta más insoportable que el despotismo de mentes estrechas, que no pueden admitir ningún otro sistema junto al suyo. Nada puede indignar más a una mente filosófica que oír que de ahora en adelante toda filosofía debe quedar sujeta en las cadenas de un único sistema; nunca se sintió más grande que al vislumbrar ante sí la infinitud del saber. Toda la grandeza de su ciencia consistía justamente en que no podría tener fin. En el momento en que creyera haber concluido su sistema, se haría insoportable a sí mismo. En ese mismo instante dejaría de ser *creador* y se degradaría a instrumento de su propia creación [2]. ¡Cuán insoportable le sería el pensamiento de que otro quisiera imponerle algo parecido!

18. La suprema dignidad de la filosofía consiste justamente en esperar todo de la *libertad* humana. Nada le parece más nefasto

[2] Mientras estemos ocupados en la realización de nuestro sistema, sólo poseemos de él una certeza *práctica*. Adquirimos conocimiento de él mediante el esfuerzo por llevarlo a cabo. Si en algún momento determinado hubiéramos conseguido concluir nuestra tarea, el sistema se habría convertido en objeto del *saber*, cesando por ello de ser objeto de la *libertad*.

que la tentativa de encerrarla en los límites de un sistema teórico universalmente válido. Quien esto emprenda puede tener inteligencia penetrante pero carecerá del *auténtico* espíritu crítico. Pues el espíritu crítico intenta acabar con la fatua manía de la demostración, para salvar la *libertad* de la ciencia.

19. ¡Cuán infinitamente más valioso es para la verdadera filosofía el escéptico que por adelantado declara la guerra a todo sistema válido universalmente! Cuán infinitamente más valioso que el dogmaticista que permite que de ahora en adelante todos los espíritus juren sobre el símbolo de una ciencia *teórica.* Mientras aquél permanezca en sus limítes, es decir, mientras no ose intervenir en el dominio de la libertad humana, mientras crea en la verdad ilimitada, pero también sólo en el *infinito goce* de la misma y en la progresiva conquista de la verdad erigida y alcanzada por sí mismo, ¿quién no reconoce en él al verdadero *filósofo* [3]?

---

[3] *Filosofía*, ¡maravillosa palabra! Si se le concediera al autor pronunciarse acerca del término, éste lo haría por la conservación del viejo vocablo. Pues, en su opinión, todo nuestro saber será siempre *filosofía*, es decir, tan sólo un saber en progreso, cuyos más altos o bajos peldaños se deben sólo a nuestro *amor* a la sabiduría, a nuestra libertad. Lo que el autor no desea de ninguna forma es que esta palabra sea sustituida. Una filosofía cuya primera tarea ha sido salvar la libertad de filosofar de las pretensiones del dogmatismo y ha supuesto la autoconquista de la libertad del espíritu, será eternamente incomprensible para todo esclavo del sistema.

SEXTA CARTA

1. La razón por la que afirmo que ambos sistemas opuestos, dogmatismo y criticismo, son posibles simultáneamente, y que ambos permanecerán uno junto al otro, mientras los seres finitos no estén todos al mismo nivel de libertad, es brevemente ésta: ambos sistemas tienen el mismo problema que resolver, y este problema, *práctico* ya que no teórico, sólo puede ser resuelto mediante la libertad. Más sólo hay dos formas de resolver: una lleva al criticismo y la otra al dogmatismo.

2. La solución que elijamos depende de la libertad de espíritu que hayamos adquirido por nosotros mismos. Tenemos que *ser* lo que teóricamente aspiramos a ser, pero que lo seamos, o no, depende sólo de nuestro *esfuerzo* por llegar a serlo. Esta aspiración nos conduce al conocimiento de nosotros

mismos, que es el más puro producto de nuestra libertad. Tenemos que forjarnos hasta alcanzar el punto del que queremos partir: el hombre no puede *«elevarse raciocinando»* ni elevarse a través del raciocinio de otros.

3. Afirmo que el dogmatismo y el criticismo tienen ambos el *mismo* problema.

4. Cuál sea el problema, fue ya mencionado por mí en anteriores cartas. No se trata, en efecto, del ser de lo absoluto en general, porque acerca de lo absoluto en cuanto tal no es posible discusión alguna. Pues en el dominio de lo absoluto mismo no son válidas más que puras proposiciones analíticas, y no se sigue más ley que la de la identidad; no se trata de demostraciones, sino sólo de análisis; no del conocimiento mediato, sino saber del inmediato, resumiendo; *aquí* todo es concebible.

5. Ninguna proposición es, según su naturaleza, menos *fundada* que la que afirma la existencia de un absoluto en el conocimiento humano. Pues, justamente por afirmar un absoluto, no puede ya seguir dando razón alguna acerca de él. Tan pronto como nos adentramos en el terreno de las demostraciones, nos adentramos también en el

terreno de lo condicionado [1] y, a la inversa, en cuanto pisamos el terreno de lo incondicionado, penetramos en el ámbito de los problemas filosóficos. Cuán injustos sería-

---

[1] Parece casi inconcebible que en la crítica de las pruebas de la existencia de Dios se haya podido pasar durante tanto tiempo por alto la verdad más fácil y comprensible: que sólo es posible una prueba ontológica de la existencia de Dios. Pues, si *existe* un Dios, sólo puede ser *porque* es. Su existencia y su esencia deben ser *idénticas*. Pero, justamente porque la prueba del *ser* de Dios sólo puede *provenir* de este ser, esta demostración del dogmatismo *no* es, en el sentido propio de la palabra, demostración alguna. Y la proposición «existe un Dios» es la proposición menos demostrable y demostrada, *la de menor fundamento*, tan infundada como el principio supremo del criticismo: ¡Yo soy! Pero para una cabeza pensante es aún mas insoportable la palabrería en torno a las *pruebas* sobre la existencia de Dios. Como si un ser que sólo puede ser concebible por sí mismo, y por su absoluta *unidad*, pudiera ser *mostrado* bajo todos los ángulos posibles como si fuese una proposición histórica *multifacética*. ¡Con qué ánimo habrán leído algunos el anuncio de algo así como: *Ensayo sobre una prueba de la existencia de Dios*! ¡Como si se pudieran escribir ensayos sobre Dios y se pudiera descubrir a cada momento algo nuevo! El motivo por el que estos ensayos, al igual que la razón de su procedimiento, fueran altamente antifilosóficos residía en la incapacidad de abstracción (de lo puramente empírico): Justamente en este caso, en la incapacidad de lograr la más pura y elevada abstracción, se pensó el ser de Dios no como el ser *absoluto*, sino como un *Dasein*, que es absoluto no *por sí mismo*, sino en la medida en que se desconoce otro superior a él. Éste es el concepto empírico que de Dios se hace todo aquel incapaz de abstraer. Tanto más se atenían a este concepto, cuanto más *temían* encontrarse con la idea pura del ser absoluto del Dios de Spinoza. ¡Qué no pudo haber imaginado algún que otro filósofo que, para escapar a los terrores del espinosismo, se conformaba con un Dios de existencia empírica, al saber que Spinoza establecía, como *primer* principio de *toda* filosofía, una proposición que él mismo sólo podía colocar al final de su siste-

mos con Spinoza si creyéramos que su filosofía se ocupó, sólo y únicamente, de las proposiciones analíticas, que colocara como fundamento de su sistema. Podemos darnos perfecta cuenta de lo poco que creía estar tratando tales asuntos: le obsesionaba otro enigma, el enigma del mundo, la pregunta: ¿Cómo puede lo absoluto salir de sí mismo y oponerse un mundo? [2].

---

ma como resultado de las más trabajosas demostraciones! Quiso demostrar también la *realidad* de un Dios (lo que sólo puede hacerse sintéticamente) ya que Spinoza no había demostrado un *ser* absoluto, sino que simplemente lo había afirmado. Bastante significativo es que el lenguaje distinga entre lo *verdadero* (aquello que se da en la sensación, lo que sobre mí *actúa* y sobre lo que yo a mi vez actúo) y lo *existente*, lo que en *general* está ahí, es decir, en el espacio y en el tiempo, y lo que *es* (que existe independiente de toda relación temporal y por sí mismo). Pero, tras la total confusión de estos conceptos, ¿cómo puede uno imaginar el sentido que tuvieron para Descartes y Spinoza? Mientras ellos hablaban del ser absoluto, nosotros introdujimos nuestros conceptos de realidad, y a lo sumo el concepto puro de *existencia* que, sin embargo, sólo es válido para el mundo de los fenómenos, y que fuera de él resulta un concepto totalmente vacío. Mientras nuestra época empírica parecía haber olvidado totalmente esta idea, ella aún vivía, sin embargo, en los sistemas de Descartes y Spinoza, y también como la idea más sagrada de la Antigüedad (*tò on*) en las inmortales obras de Platón. Es posible que, si nuestra época tuviera que elevarse de nuevo hasta aquella idea, creería presuntuosamente que nunca antes hombre alguno había pensado nada parecido.

[2] Esta pregunta ha sido formulada así, intencionadamente. El autor sabe que Spinoza afirma sólo una causalidad *inmanente* del objeto absoluto. *Pero* seguidamente se mostrará que afirmaba esto sólo porque le resultaba inconcebible que lo absoluto pudiera salir de sí mismo; es decir, porque esta pregunta podía precisamente hacerla, pero no contestarla.

6. Es éste justamente el enigma que inquieta al filósofo crítico. Su pregunta fundamental no es cómo son posibles las proposiciones analíticas, sino cómo son posibles las proposiciones sintéticas. Para él nada hay más comprensible que una filosofía que todo lo explique a partir de nuestra propia esencia, y nada más incomprensible que una filosofía que nos sobrepase. Para él, lo absoluto que hay en nosotros es lo más fácilmente concebible, pero inconcebible es saber cómo podemos salir de él y poner algo totalmente opuesto a nosotros; lo más comprensible es que determinemos todo por la ley de la identidad, lo más enigmático que podamos determinar algo más allá de esa ley.

7. Estas dificultades son, a mi entender, tanto para el criticismo como para el dogmatismo, teóricamente insolubles.

8. El criticismo puede demostrar la necesidad de proposiciones sintéticas *en el dominio de la experiencia*. Pero ¿qué es lo que hemos adelantado respecto a la pregunta? Preguntaré de nuevo: ¿por qué existe en general un dominio de la experiencia? Cualquiera que sea la respuesta que yo suministre, presupone de antemano la existencia misma de un mundo de la experiencia. Pues para poder contestar a esta pregunta deberíamos haber abandonado, previamente, el

dominio de la experiencia. Mas, si alguna vez hubiéramos abandonado tal dominio, desaparecería la pregunta misma. Así pues, la única solución a esta pregunta es la que Alejandro dio al nudo gordiano, es decir, suprimir la pregunta. Es, por lo tanto, absolutamente incontestable, porque sólo es contestable cuando ya no puede ser expresada.

9. Salta a la vista que la solución a tal pregunta ya no es teórica, sino necesariamente *práctica.* Pues para poderla contestar tengo que abandonar el dominio de la experiencia, es decir, debo suprimir los límites del mundo de la experiencia y dejar de ser un ser finito.

10. Así pues, de cada *pregunta teórica* surge necesariamente un *postulado práctico,* y el problema de toda filosofía nos conduce necesariamente a una exigencia que sólo puede ser satisfecha fuera del marco de toda experiencia. Esto me lleva necesariamente más allá de los límites del *saber*, a una región donde no encuentro tierra firme, sino que he de *crearla* yo mismo para poder mantenerme firmemente en ella.

11. La razón teórica podría intentar abandonar el dominio del saber y lanzarse al azar, al descubrimiento de otro dominio. Con ello nada habría ganado, sólo consegui-

ría perderse en vanas ilusiones, sin llegar a posesión real alguna. Para asegurarse contra tales aventuras, debería *crear* de antemano, allí donde su *saber* acaba, un nuevo dominio, es decir, debería, a partir de una razón determinada meramente a entender, convertirse en una razón *creadora*; convertirse de una razón teórica en una razón práctica.

12. Pero esta necesidad de convertirse en una razón *práctica* atañe a la razón *en general*, no a una determinada razón sujeta entre las cadenas de un único sistema.

13. El dogmatismo y el criticismo, aunque partan ambos de principios tan diferentes, deben, pues, coincidir en un punto, en uno y el mismo problema. Sólo ahora ha llegado para ambos el instante de su verdadera separación, ahora se aperciben de que el principio sobre el que se asentaban no era más que una *prolepsis*, sobre la que ahora hay que emitir un juicio. Sólo ahora se pone de manifiesto que todas las proposiciones formuladas hasta el momento eran proposiciones simplemente afirmativas, es decir, sin fundamento. Ahora que se internan en un nuevo dominio, en el dominio de la razón *realizadora*, veremos claramente si están o no en condiciones de *proporcionar* realidad a esas proposiciones; sólo ahora se podrá decidir si, valiéndose del poder de su liber-

tad, están en condiciones de seguir afirmando sus principios, en medio de la lucha, tal y como lo hacían antes en el reino de la paz general, cuando gozaban de un poder absoluto e inmerecido. En el dominio de lo absoluto, ni el dogmatismo ni el criticismo podían seguirse uno a otro, porque en tal dominio no era posible una *afirmación* absoluta que fuera común a ambos; cada sistema afirmaba algo (que su contrario no tenía en cuenta y que *nada* decidía a favor de su contrario). Pero, sólo ahora que uno y otro se encuentran, dejarán de ignorarse. Si antes se trataba de una posesión adquirida sin oposición ni disturbio, ahora se trata de una posesión *conseguida* mediante una *victoria.*

14. En vano creeríamos que una victoria puede decidirse sólo mediante los principios que se hayan establecido como fundamento del sistema, y que la salvación de uno u otro depende únicamente del principio, que se haya dispuesto al comienzo. No se trata de un artificio tal que al final sólo encontremos lo que al comienzo habíamos astutamente dispuesto. Nuestra libertad para decidirse por una u otra forma no necesita proposiciones teóricas formuladas *sin más* (esto sería ciego dogmatismo): pues, una vez planteada la lucha, de nada valen aquellos principios tal y como *en sí y para sí* se establecieron al

comienzo. Ahora se trata de decidir prácticamente, mediante nuestra libertad, si éstos son o no válidos. Nuestra especulación teórica, por el contrario, habiendo caído en un círculo vicioso, supone por adelantado aquello que nuestra libertad afirmará posteriormente en el ardor de la lucha. Si queremos establecer los principios de un sistema, sólo podemos hacerlo mediante una *anticipación* de la decisión práctica. No habríamos establecido tales principios si nuestra libertad no se hubiera decidido antes acerca de ello; al comienzo de nuestro saber son sólo afirmaciones prolépticas, o como dice Jacobi, a sabiendas de lo absurdo y torpe que resulta, pero no del todo afilosófico: *prejuicios originarios insuperables*.

15. Así pues, ningún filósofo puede imaginar que, por haber establecido meramente los principios primeros, lo tiene ya *todo*. Pues tales principios tienen ellos mismos como fundamento de su sistema sólo un valor subjetivo, es decir, sólo son válidos para él en la medida en que haya anticipado *su* decisión práctica.